

# GLAUBENSERFAHRUNG ALS WAHRHEIT UND GEWISSHEIT IN RELIGIÖSER TRADITION\*

*Gerhard Oberhammer, Wien/Innsbruck*

## I.

Die Wahl des Themas und des damit angesprochenen Problemzusammenhanges dieses Symposiums ergab sich aus der Hoffnung, dass die Perspektive der Glaubensgewissheit mit ihrer Einbindung der Glaubenserfahrung in den Daseinsvollzug des Subjektes und seine Transzendentalität die Frage des Absolutheitsanspruches einer religiösen Tradition vermeiden und dem Wesen religiöser Erfahrung besser entsprechen könnte. In diesem Zusammenhang stellt sich unter anderem die Frage, ob die Problematik des Wahrheitsanspruches (nicht des Geltungsanspruches<sup>1</sup> einer Religion) nicht nur im Kontext abendländischen Denkens besteht, indem in dieser Denktradition das Phänomen der Glaubensgewissheit im Sinne einer erkenntnistheoretischen Fragestellung „objektiviert“ und mit der Frage nach der Wahrheit theologischer *Reflexion* verknüpft wurde. Glaubensgewissheit, ein Phänomen, das wohl für jede religiöse Tradition angenommen werden muss, auch wenn es in ihr nicht ausdrücklich thematisiert wird, ist zunächst ein Phänomen der subjektiven Erfahrung (subjektive Erfahrung nicht im Sinne einer subjektiven Relativierung, sondern als grundlegende Erfahrung des Subjektes), die wohl nicht erkenntnistheoretisch, sondern transzendental-hermeneutisch gedeutet werden sollte. In solcher Betrachtung scheint dann die Frage nach einer erkenntnistheoretisch verstandenen Wahrheit religiöser Traditionen nicht unmittelbar in den Blick zu kommen und

---

\* Teil I und Teil II dieses Beitrages ist die überarbeitete Fassung, die an die Teilnehmer des Symposiums zur Vorbereitung erging. Teil III wurde als Einführungsvortrag zum Symposium gehalten und ebenfalls überarbeitet.

<sup>1</sup> Der Geltungsanspruch hängt zunächst wohl mit der Glaubwürdigkeit einer „Offenbarung“ zusammen.

scheint es möglich, die aus dem Glauben kommende Erfahrung und Heilshoffnung unmittelbar nur auf das Subjekt und die ihm zugehörige Glaubensgemeinschaft zu beschränken, wie dies beispielsweise neben den alten Heilswegen der „Weltentsager“ im Sāṅkhya oder Yoga in den hinduistischen Glaubenstraditionen Indiens der Fall zu sein scheint. Ergänzend stellt sich dann aber auch die Frage, ob nicht die Glaubensgewissheit es ist, die Grund der Exklusivität einer religiösen Tradition ist und nicht ihr Wahrheitsanspruch. Aus der Perspektive der Einzelwissenschaft wäre dann freilich weiter zu fragen, unter welchen Begriffen und philosophisch-theologischen Theoremen einer bestimmten religiösen Tradition das Phänomen der Glaubensgewissheit thematisch wird.

## II.

Die im Folgenden vorgelegten Überlegungen sind weder ein philosophischer noch ein theologischer Fachdiskurs. Sie verstehen sich auch nicht als ein Thesenpapier, sondern als vorläufige Gedanken zum Thema unseres Symposiums. Gegenstand der Gespräche sollten weniger traditionsgeladene Begriffe der Theologie und der Philosophie und deren Diskussion sein, sondern zunächst einfach das Phänomen der Glaubensgewissheit und der Wahrheit in einer religiösen Tradition. Dabei sollten in der denkerischen Auseinandersetzung Glaubensgewissheit und Wahrheit nicht nur alternativ gegenüberstehen, sondern auch zusammen gesehen und ihre Beziehung zueinander sowie die Bedingung der Möglichkeit beider reflektiert werden, – all dies natürlich den Möglichkeiten der jeweiligen Fachperspektive entsprechend.

Das zunächst wohl am wenigsten fassbare Phänomen scheint die Wahrheit religiöser Tradition zu sein. Was meint „Wahrheit“, wenn sie von einer religiösen Tradition und der von ihr geglaubten Offenbarung ausgesagt wird? Wird die Rede von der „Wahrheit“ einer religiösen Tradition nur durch den Sprachgebrauch etwa des Deutschen möglich? Sprechen wir doch im Deutschen beispielsweise auch von der Wahrheit eines Gedichtes, von der Stunde der Wahrheit oder von einer Wahrheit des Seienden im Sinne der Transzendentalien. Im Kontext der Religionshermeneutik, die das Phänomen religi-

öser Traditionen zu *verstehen* sucht, und zwar unabhängig von einem traditionsimmanenten Verständnis der religiösen Wahrheit, ist es vielleicht am naheliegendsten, vom alltäglichen Verständnis von Wahrheit auszugehen. So scheint Wahrheit zunächst und primär Urteilen und Aussagen zuzukommen. Ist aber dann Wahrheit überhaupt ein Phänomen einer religiösen Tradition und nicht nur das Reflexionsprodukt einer Theologie, das eine erkenntnistheoretische Kategorie der Wissenschaft auf den Daseinsvollzug von „Religion“ überträgt?

Wenn es, wie ich zu zeigen versucht habe, richtig ist, dass eine religiöse Tradition durch die bestimmte Art der „Mythisierung“<sup>2</sup> der Transzendenz (=Jenseits des Seienden<sup>3</sup>) grundgelegt ist, dann scheint die Wahrheit einer religiösen Tradition von der „Wahrheit“ dieser „Mythisierung“ abzuhängen. Tatsächlich kommt aber der „Mythisierung“ des „Jenseits des Seienden“ eine Wahrheit, wie sie Urteilen und Aussagen eigen ist, nicht zu. Wenn sich der Mensch dem „Jenseits des Seienden“ in Sprache als „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ oder im indischen Kulturraum beispielsweise als „Viṣṇu-Nārāyaṇa“ oder „Brahman“ zuwendet, dann ist dies als Akt der begegnenden Zuwendung zwar wirklich und ereignishaft, aber nicht wahr oder falsch. Wird aber die „Mythisierung“ entsprechend der Bedeutung ihres sprachlichen Aspektes in der Reflexion begrifflich ausgelegt, dann kommt es zu philosophischen und theologischen Aussagen, die ihrerseits allerdings auch wahr oder falsch sein können.

Die Wahrheit solcher theologischer Aussagen ihrerseits scheint darin zu liegen, dass diese einerseits mit der jeweiligen „Mythisierung“ und der durch diese vermittelten Erfahrung des „Jenseits des Seienden“ übereinstimmen, andererseits in die jeweilige Welt- und Sinnerfahrung, ohne aufgehoben zu werden, eingefügt werden können und so mit der Wahrheit anderer Erkenntnisbereiche vereinbar sind. Damit scheint jedoch die Wahrheit der Aussagen einer Glau-

---

<sup>2</sup> Zu dem von mir verwendeten Begriff der Mythisierung siehe meinen Aufsatz: Mit-sein, Mythisierung und Transzendenz. Einleitende Bemerkungen zum Symposion. In: OBERHAMMER 2003a: 18; vgl. auch: OBERHAMMER 2003b: 33.

<sup>3</sup> Vgl. OBERHAMMER 2004: 18f. und OBERHAMMER 1987: 10ff.

benslehre wesentlich von der gelebten Erfahrung des „Jenseits des Seienden“ in seiner „Mythisierung“, d.h. von Offenbarung, abzuhängen, der aus diesem Grunde dennoch eine „Wahrheit“ zukommen müsste, damit von einer Wahrheit der Aussagen einer Glaubenslehre die Rede sein kann. Was meint aber dann „Wahrheit“?

Wenn es zutreffend ist, dass „Offenbarung“ religionshermeneutisch als glückende Erfahrung des „Jenseits des Seienden“ in seiner „Mythisierung“ verstanden werden kann, dann müsste die Wahrheit der „Mythisierung“ im Eintreten dieser Erfahrung liegen: Wahrheit der „Mythisierung“ als das sich Bewähren dieser „Mythisierung“ im Eintreten der Erfahrung des „Jenseits des Seienden“, und zwar sowohl als Erfahrung, die einer religiösen Tradition stiftend zugrunde liegt, als auch als Erfahrung des in dieser Tradition stehenden Subjektes. „Mythisierung“ meint dann zunächst nicht den Akt des sich in Sprache Zuwendens des Subjektes, sondern den sprachlichen Sinngehalt der „Mythisierung“. Zuwendung und sich Bewähren bedingen dann, dass diese „Mythisierung“ nicht durch rationale Überlegung aufgehoben oder falsifiziert werden kann, wohl aber dem unrelativierbaren Sinnanspruch des Subjektes genüge tut. Erst damit kommt es zu einer für das Subjekt verbindlichen Erfahrung. Aufgrund dessen und der hier angedeuteten Bedingungen für das sich Bewähren der „Mythisierung“ tritt dann, wenn ich es richtig sehe, Glaubensgewissheit ein.

Dass aber die hier implizit vorausgesetzte Zuwendung im Akt der „Mythisierung“ nicht idolatrisch beliebig in der Erfahrung Begegnendes betrifft,<sup>4</sup> lässt sich, wie ich meine, nur durch die transzendente Dynamik dieses Aktes selbst ableiten, nicht durch ein an den Sinngehalt der „Mythisierung“ von außen herangetragenenes Wahrheitskriterium, wenn Wahrheit im üblichen Sinne als Entsprechung einer Erfahrung oder einer Aussage mit der erfahrenen oder gemeinten Wirklichkeit verstanden wird. Die mit diesem Wahrheitsbegriff vorausgesetzte „dialogische“ Subjekt-Objekt-Beziehung der Erkenntnis scheint jedoch nur möglich, wenn der Gegenstand der Erkenntnis

---

<sup>4</sup> Vgl. bspw. in Indien die Ablehnung der Verehrung symbolischer Zeichen (*pratīka*) in Brahmasūtra 4.1.4 und 4.3.14 sowie Rāmānujas Kommentar zu diesen Sūtren.

ein innerweltliches Seiendes ist. Darüber hinaus wird das Seiende in einer solchen Erkenntnis in die Immanenz des Subjektes vereinnahmt, indem es erkannt und zum Inhalt einer Erkenntnis wird, und bliebe der Gegenstand so als „vereinnahmter“ dem Subjekt dennoch äußerlich und würde nicht das sich Öffnen des Subjektes in einer gelebten Relationalität ermöglichen, wie dies für einen religiösen Akt gefordert ist. Er bliebe erkannter *Gegenstand*, objektivierter Inhalt einer Erkenntnis.

Demgegenüber kann das „Jenseits des Seienden“ weder Gegenstand einer Erkenntnis von Seiendem werden, noch gibt es aus diesem Grunde eine Möglichkeit, eine allfällige Übereinstimmung von „Mythisierung“ und dem durch sie Mythisierten zu erkennen. Das Kriterium ihrer Gültigkeit kann daher nur in der Erfahrung selbst liegen. Die Gewissheit des religiösen Glaubens kann ihrem Wesen nach wohl nur aus der Relationalität des Subjektes selbst in seinem Lebensvollzug kommen, die in die Wahrheit einer Erkenntnis nicht eingeht. Wenn die Glaubensgewissheit durch die Wahrheit einer Glaubenslehre käme, müsste der Glaube aufgrund der Demonstration dieser Wahrheit eintreten und müsste man annehmen, dass mangelnder Glaube auf die Dummheit oder die moralische Verkehrtheit des Subjektes zurückzuführen sei. Auch wäre es kaum erklärbar, wieso der Glaube gelegentlich in Frage gestellt sein kann, wenn er auf einer einmal erkannten Wahrheit der Glaubenslehre beruhen würde.

Entscheidend für den religiösen Glauben scheint es jedenfalls zu sein, dass es, religionshermeneutisch gesehen, in der Wahrheit einer Erkenntnis, die ihren Gegenstand objektivierend und so letztlich distanzierend „vereinnahmt“, keine relationale Nähe des erkennenden Subjekts zum „Jenseits des Seienden“ zu geben scheint, das als „sich selbst mitteilende Offenheit“<sup>5</sup> im Bei-sich-sein des Subjektes sowieso kein wie immer gearteter „Gegenstand“ von Erkenntnis sein könnte, weil das Wesen dieser Offenheit gerade dadurch bestimmt ist, dass sie durch keinen inhaltlichen Gehalt gefüllt ist.

---

<sup>5</sup> Zur Ableitung dieser Bestimmung des „Jenseits des Seienden“ vgl. OBERHAMMER 1987: 10-16.

Natürlich kann man diese aus der transzendentalen „Unmittelbarkeit“ des Subjektes zum „Jenseits des Seienden“ aufbrechende „Erfahrung“ des „Jenseits des Seienden“ auch als „wahr“ bezeichnen und mit der wahren Erkenntnis einer Glaubenslehre verquicken, doch ist zu vermuten, dass dadurch wichtige Differenzierungen überspielt werden und so das Problem verzeichnet zu werden droht, zu mal sich, soweit ich dies sehe, ein solcher Wahrheitsbegriff religionshermeneutisch kaum ableiten ließe.

Versucht man, die Reflexion der „Wahrheit“ einer religiösen Tradition weiterzuführen, so stellt sich die Frage, ob diese „Wahrheit“ letztlich nicht erst durch die Glaubensgewissheit zu einer für das Subjekt einsichtigen und so zu einer verbindlichen Wahrheit wird. Was meint dann aber Glaubensgewissheit? Zunächst meint sie sicher nicht eine Gewissheit hinsichtlich *aller Aussagen* von „Glaubenswahrheiten“ einer bestimmten religiösen Tradition, sondern sie betrifft in der Perspektive der Religionshermeneutik unmittelbar wohl nur den Sinngehalt der „Mythisierung“ des „Jenseits des Seienden“ in der betreffenden Tradition als deren Referenz. Aus dieser Sicht ereignet sich dann Glaubensgewissheit durch das Zur-Erfüllung-Kommen des Zueinanders der transzendentalen Dynamik des Subjektes und der „sich selbst mitteilenden Offenheit“ des „Jenseits des Seienden“ im Daseinsvollzug des Subjektes. Es ist dieses transzendente Zueinander, das den Bezug von „Mythisierung“ und dem in ihr „Mythisierten“ in der Erfahrung grundlegt und möglich macht.

Was ist damit gemeint? Schon die „Mythisierung“ ereignet sich bedingt durch die transzendente Struktur des Subjektes, das seiner Relationalität gehorchend dem in der Erfahrung von Welt thematischen ganz Anderen begegnen will, das sich unter anderem in der befremdlichen Andersheit des Seienden oder in der begegnenden Andersheit des Mit-Seienden zeigt; und so ist die „Mythisierung“ immer schon auf dieses Andere verwiesen. Wenn diese Mythisierung dem jeweiligen prüfenden Denken standhält und der Sinnerwartung des Subjektes genüge tut, fügt sich diese in die apriorische Dynamik des transzendentalen Ausgriffes des Subjektes auf das „Jenseits des Seienden“ ein, das so als „Woraufhin“ dieses Ausgriffes mit dem Sinngehalt der „Mythisierung“ zur Deckung kommt. Dies bedeutet, dass dieses „Woraufhin“, das als „sich selbst mitteilende Offenheit“

keinen eigenen begrenzten Sinngehalt vermittelt und dennoch unrelativierbare Wirklichkeit ist, mit dieser seiner Wirklichkeit den Sinngehalt der „Mythisierung“ „durchdringt“, indem es einerseits diesem einen Wirklichkeitsbezug verleiht und andererseits die Erfahrung seiner Gegenwart vom Sinngehalt der Mythisierung „durchtränkt“ wird.<sup>6</sup> Wenn in dieser Weise das Subjekt dieser transzendentalen Synthese inne wird, scheint mir das Phänomen der Glaubensgewissheit hinsichtlich der betreffenden „Mythisierung“ aufzubrechen, das dann der „Mythisierung“ und deren Auslegung als Lehre den Charakter der Verbindlichkeit, beziehungsweise der „Wahrheit“ verleiht.

Damit scheint auch die Ausschließlichkeit einer bestimmten „Mythisierung“ des „Jenseits des Seienden“ einer bestimmten religiösen Tradition verstehbar zu werden, die zunächst nur für das betreffende Subjekt und dann für die dieser „Mythisierung“ verpflichtete Tradition gilt. Die „Mythisierung“ braucht daher nicht aus einem Absolutheitsanspruch abgeleitet werden, sondern aus dem spezifischen Charakter der Glaubensgewissheit, die sofern sie durch eine bestimmte „Mythisierung“ des „Jenseits des Seienden“ eintritt, andere „Mythisierungen“ ausschließt. Sie kann nicht dieser „Mythisierung“ gelten und gleichzeitig andere „Mythisierungen“ als für das Subjekt gültig zulassen. Wenn dies richtig ist, folgt daraus nicht ein Anspruch auf eine absolute „Wahrheit“ einer „Mythisierung“, wenn darunter eine für *alle* Menschen verbindliche „Mythisierung“ verstanden wird. Ein solcher absoluter Wahrheitsanspruch ergäbe sich wohl nur aus einer traditionsimmanenten Auslegung einer bestimmten „Mythisierung“ der Transzendenz, wie beispielsweise dem allgemeinen und ausschließlichen Heilsanspruch einer religiösen Tradition.

All dies müsste wohl im Einzelnen weiter ausgeführt und präzisiert werden. Doch im Sinne „vorläufiger“ Gedanken zur Thematik des Symposiums dürfte das hier Angedeutete genügen. Doch muss wenigstens noch ein Aspekt der Thematik erwähnt werden, der für die Symposiumsgespräche wichtig ist. Für die philologisch-historische Forschung, die das Phänomen religiöser Traditionen untersucht, stellt sich natürlich, wenn sich der hier versuchte Ansatz einer Refle-

---

<sup>6</sup> Um Wiederholung von bereits anderswo Gesagtem zu vermeiden, sei hier auf OBERHAMMER 2003: 36-44 verwiesen.

xion von Glaubensgewissheit und Wahrheit religiöser Tradition bewahren sollte, die weitere Aufgabe zu untersuchen, ob die hier vorgelegten Überlegungen auch für das Verständnis einer bestimmten Religion mit einer anderen Denktradition Gültigkeit haben und „Glaubensgewissheit“ und „Wahrheit“ in dieser Tradition in gleicher Weise verstanden werden können. Wenn dies, wie hier vorausgesetzt wurde, der Fall ist, dann bleibt die weitere Frage, in welcher Weise diese im Denken dieser anderen Tradition zur Sprache gebracht und reflektiert werden.<sup>7</sup> Denn es ist anzunehmen, dass diese jedenfalls in anderer Weise thematisch werden und möglicherweise nur implizit und in der Perspektive anderer Theoreme zur Erscheinung kommen.

### III.

Lassen sie mich zu Beginn unserer Gespräche zurückkehren zu den „Erläuterungen zum Thema des Symposions“, die ich mir erlaubt habe, Ihnen mit der Einladung zu unserer Tagung zuzusenden. Dort hatte ich als Motiv für die Wahl unseres Themas „Glaubensgewissheit und Wahrheit in religiöser Tradition“ die *Hoffnung* erwähnt, dass die Perspektive der Glaubensgewissheit mit ihrer Einbindung des Glaubens in den Daseinsvollzug des Subjektes und seine Transzendentalität, die Frage nach der Wahrheit und einem aus ihr kommenden Absolutheitsanspruch einer religiösen Tradition vermeiden und dem Wesen religiöser Erfahrung besser entsprechen könnte. Dabei war ich natürlich nicht so vermessen, anzunehmen, wir könnten in den uns zur Verfügung stehenden Tagen das Problem einer endgültigen Lösung zuführen. Doch schon das Wachhalten des Problems in immer neu gestellter Frage ist auch ohne seine Lösung notwendig, um nicht einmal erfolgte Antworten zu nicht mehr hinterfragten „Dogmen“ erstarren zu lassen.

Mit der Formulierung des Themas und der dadurch zum Ausdruck gebrachten Korrelation von Wahrheit und Glaubensgewissheit

---

<sup>7</sup> Beispielsweise im indischen Raum durch die Begriffe *prāmāṇya*, *śraddhā* etc. oder durch die Bedeutung, die der religiösen Erfahrung zugeschrieben wird; vgl. z.B. das Phänomen des Yoga oder der vergegenwärtigenden Meditation (*bhāvanā*).



sollte dann auch die Möglichkeit eröffnet werden, das umfassende Bedeutungsfeld von Wahrheit in der konkreten Frage nach der „Wahrheit“ religiöser Tradition einzuschränken und zu präzisieren, um nicht beide Begriffe in einer unfruchtbaren Alternative einander gegenüberstellen zu müssen. Ich spreche absichtlich von einer Korrelation und nicht von einer einseitigen Abhängigkeit der Glaubensgewissheit von der „Wahrheit“ einer religiösen Tradition, weil diese „Wahrheit“ immer die eines Glaubens, eines für wahr Haltens im präzisen Sinne des Wortes ist, und nicht die Wahrheit eines Wissens kategorialer Art.

Lassen Sie mich kurz bei der von mir erwähnten *Hoffnung* verweilen, die unter Umständen missverstanden werden könnte, wie mir die Absage eines von mir geschätzten theologischen Kollegen, den ich zu unserem Symposium eingeladen hatte, gezeigt hat. Diese Hoffnung entspringt nicht dem Bedürfnis einer relativierenden Betrachtung religiöser Traditionen, um so der Beliebigkeit ihrer möglichen Wahl das Wort zu reden. Sie nährt sich vielmehr aus der Notwendigkeit einer religionshermeneutischen Perspektive, die eines anderen Fluchtpunktes bedarf als den einer traditionsinternen Theologie: nämlich der Rückbindung religiöser Tradition in den Daseinsvollzug des Menschen, welcher die einzige Wirklichkeit ist, in der Transzendenzerfahrung und Welterkenntnis in eins fallen und an der so „Religion“ traditionsübergreifend als reale Möglichkeit des menschlichen Subjektes ausgewiesen werden kann, sodass Offenbarung auch als „Wort“ vernommen werden kann.

Diese religionshermeneutische Perspektive scheint mir, wenn schon nicht die einzige, so doch eine der grundlegenden Möglichkeiten zu sein, religiöse Traditionen als gültige Konkretisierungen menschlicher „Religion“ auszuweisen und zu verstehen. Anderenfalls scheint der Glaubensinhalt dieser Traditionen ähnlich dem goetheschen Homunculus in Faust II in der hermetisch verschlossenen Retorte traditionsinterner Gedankenspekulation, abgehoben von der Existenzialität menschlicher Natur, lediglich im realitätsleeren Raum „mythologischen“<sup>8</sup> Verständnisses zu schweben, in welchem

---

<sup>8</sup> Bezüglich des hier verwendeten Begriffes „mythologisch“ vgl. OBERHAMMER: 1987: 30: „Mythologisch hingegen muß man die in der „Mythisierung“ Sprache gewordene Wirklichkeit dann nennen, wenn ihre

die „Mythisierung“ der Transzendenz ihre Funktion der Begegnung mit dieser zu verlieren droht.

Dies legt übrigens auch KARL RAHNERs Lehre von dem „übernatürlichen Existenzial“ nahe, die genau dieser Rückbindung der „Religion“ – RAHNER würde in diesem Zusammenhang wohl von der *potentia oboedientialis* sprechen – in die menschliche Existenz mit ihrer transzendentalen Struktur dient. Dieses übernatürliche Existenzial ist letztlich ein traditionsinterner theologischer Koeffizient, der als überall gegebene Konstante menschlicher Existenz vernachlässigt werden kann, wenn man diese Existenz nicht in theologischer Perspektive betrachtet.

In religionshermeneutischer Sicht genügt es aber, „Religion“ einfach als „Existenzial“ des Menschen zu bestimmen, insofern nämlich das menschliche Subjekt nie anders als in „Offenheit“ für die Transzendenz sein Leben leben kann. Die Unterscheidung in ein „natürliches“ und ein „übernatürliches“ Existenzial impliziert hingegen die Perspektive einer traditionsinternen Theologie. Bei RAHNER macht sie natürlich guten Sinn, da er gerade als katholischer Theologe spricht.

Versucht man in diesem Sinne die Wahrheit kategorialer Glaubensaussagen in die Glaubensgewissheit des Subjektes rückzubinden, so geschieht dies deshalb, weil in deren transzendentaler Dynamik eine Wirklichkeit erfahrbar zu sein scheint, die als gemeinsame, wenn auch unterschiedlich reflektierte „Referenz“ des religiösen Glaubens verschiedener Traditionen verstanden werden kann, so dass eine gegenseitige Kommunikation möglich und sinnvoll wird. Eine

---

„Mythisierung“ nicht mehr Gegenwart einer Wirklichkeit bedeutet, sondern selbst zu einer gegenständlichen „Sprachwirklichkeit“ geworden ist. „Mythologisch“ sollte man daher alle jene sprachlichen Gehalte nennen, die sich gegenüber ihrem ursprünglichen und eigentlichen Wesen als Sprache gewordene Wirklichkeit so verfremdet haben, daß sie von dieser abgelöst, gleichsam ein Eigenleben erhalten haben und als eigenständige „Wirklichkeiten“ verstanden sind. In letzter Konsequenz können solche sprachlichen Gehalte im Bewußtsein einer Tradition ihrer Wirklichkeit völlig entleert werden und fristen dann ein nur mehr „literarisches“ Dasein. Demgegenüber wird in der „mythischen Gegenwart“ etwas anderes jenseits der Sprachwirklichkeit gegenwärtig.“

solche wäre ohne diese Rückbindung nicht gegeben. Erst durch diese Rückbindung werden die religiösen Traditionen „kommensurabel“, und wird ein gemeinsames Reden möglich, das eine gegenseitige Information über die „Sehenswürdigkeiten“ musealer Vergangenheit übersteigt.

In diesem Sinne ist daher die Rückbindung der Glaubenswahrheit in die Glaubenserfahrung mit ihrer Gewissheit nicht so zu verstehen, dass die Glaubensgewissheit der Erkenntnisgrund des Inhaltes einer Glaubensaussage wäre. Vielmehr ist damit gemeint, dass sich im transzendentalen Prozess, der in der Glaubensgewissheit seinen abschließenden spirituellen Ausdruck findet, eine Wirklichkeits-*begegnung* ereignet, die dem Subjekt eine bestimmte „Mythisierung“ der Transzendenz zur religiösen „Wahrheit“ werden lässt.

Damit kann man dann weiter sagen, dass in dieser Korrelation, von der vorhin die Rede war, die Glaubensgewissheit eine Befindlichkeit des religiösen Subjektes ist, die durch den Glauben, d.h. durch eine für wahr gehaltene „Mythisierung“ der Transzendenz vermittelt ist, und in der ihrerseits das für wahr Gehaltene in der transzendentalen Dynamik einer „Begegnung“ als Erfahrung einer Wirklichkeit immer von neuem eingeholt wird und eingeholt werden muss, damit der Glaube den Charakter einer „Wahrheit“ erhält.

Dies scheint deshalb wichtig, weil nur so deutlich wird, dass die Lebensdynamik jeder religiösen Tradition nicht in der Wahrheit des für wahr Gehaltene als solcher liegt, sondern gerade in diesem Prozess der immer neuen Begegnung mit der Transzendenz, der sich in der Transzendentalität des religiösen Subjektes ereignet, ohne *kategorialer* Erkenntnisinhalt zu werden. Die in diesem Prozess gründende Lebensdynamik religiöser Tradition dürfte auch erklären, warum die aus ihm aufbrechende Glaubensgewissheit anders als der ideale Inhalt einer Wahrheit dem gläubigen Subjekt immer wieder zu entgleiten droht und immer wieder die Bemühung um dieses Zur-Erfahrung-Kommen der Transzendenz in einer „mythischen Gegenwart“ erfordert.

In diesem Zusammenhang ist vielleicht ein weiterer Aspekt der Wahrheit zu erwähnen, der Grund dafür ist, im Kontext religiöser Traditionen nicht undifferenziert von Wahrheit im Allgemeinen zu sprechen: Die wahre Erkenntnis eines kategorialen Glaubensinhaltes

ihrerseits scheint das Bei-sich-sein des religiösen Subjektes der Wirklichkeit der Transzendenz insofern zu öffnen, als sie deren „Mythisierung“ zu der die Erkenntnis als entsprechende „Referenz“ bestimmenden Form macht und diese Referenz gleichsam als gültigen Erkenntnis*inhalt* ausweist. Gerade dadurch setzt sie jedoch gleichzeitig eine Distanz, so dass die Wirklichkeit der Transzendenz in Form dieser Wahrheit als „Inhalt“ der Erkenntnis objektiviert wird. Im Licht der Glaubens*wahrheit* bleibt so das religiöse Subjekt in eben diesem Licht gleichsam verschlossen, setzt in ihr, ohne in die transzendente Dynamik der Glaubensgewissheit einzutreten, nicht die seine Öffnung ermöglichende Relationalität seines Bei-sich-seins frei, die für das Phänomen der „Religion“ konstitutiv ist.

Wenn dies richtig ist, wird in der Folge verständlich, warum die „Wahrheit“ einer religiösen Tradition, mit anderen Worten, ihrer „Mythisierung“ von Transzendenz, nicht argumentativ demonstrierbar ist, nicht nur deshalb, weil Transzendenz kein kategorialer Referenzgegenstand von Sprache ist, sondern weil eine argumentative Demonstration einer Wahrheit nicht imstande ist, die funktionale Perspektive einer religiösen „Wahrheit“ in den Blick zu bringen, und die für das religiöse Subjekt wesentliche Öffnung für die Transzendenz zu ermöglichen.

Es ist wohl auch kein Zufall, dass die Wahrheit der Offenbarung, und dies nicht nur in christlicher Denktradition, sondern beispielsweise auch in den theistischen Traditionen Indiens, durch die Demonstration der Glaubwürdigkeit des Offenbarenden oder der Offenbarung ersetzt wird. Kommunikationshermeneutisch ausgedrückt: durch die nicht mehr hinterfragte Bezeugung von Transzendenz im „geoffenbarten“ Text oder durch die Allwissenheit des Offenbarenden begründet wird. Diese Begründung der Wahrheit einer religiösen Tradition erweist jedoch nicht die Wahrheit des *Inhaltes* einer Offenbarung, sondern kann lediglich die Gewissheit<sup>9</sup> verleihen, dass das als Offenbarung Geglaubte wahr ist, wobei diese Begründung selbst nicht eigentlich logisch-rationalen Kriterien genüge tut, sondern zu

---

<sup>9</sup> Auch dies ist letztlich eine Glaubensgewissheit, wenn auch von anderer Art als die hier dargelegte.

einem entscheidenden Teil auch von subjektiven soziologisch bedingten Ansprüchen abhängt.<sup>10</sup>

Darüber hinaus wird ein weiteres deutlich, das bereits kurz angesprochen wurde: Insofern die „Mythisierung“ von Transzendenz einer bestimmten religiösen Tradition ihrerseits durch die zur Glaubensgewissheit führende Dynamik zur „Wahrheit“ dieser Tradition wird, gründet diese „Wahrheit“ wesentlich in der spirituellen Erfahrung der religiösen Tradition. Damit wird aber die Spiritualität einer religiösen Tradition von einem asketisch-praktischen Aspekt, der in der spezifischen Form der Mystik eher toleriert als geschätzt, zu einem erschließenden, die religiöse „Wahrheit“ grundlegenden Phänomen religiöser Tradition. Dies geschieht natürlich nicht in dem Sinne, dass das gläubige Subjekt, um ein solches zu sein, „Mystiker“ sein müsse, wohl aber so, dass „Mystik“ für eine religiöse Tradition ein letztlich unverzichtbares, ihre „Wahrheit“ erweisendes Phänomen ist.

Wenn in dieser Weise die religiöse Wahrheit in der Erfahrungsdimension der Glaubensgewissheit rückgebunden wird, so wird nicht geleugnet, dass dem religiösen Glauben „Wahrheit“ zukommt, sondern nur zu zeigen versucht, dass einerseits Wahrheit im Kontext religiöser Traditionen und ihrer grundlegenden „Mythisierung“ von Transzendenz etwas anderes bedeutet als in der Rede von der Wahrheit der Wissenschaften, einschließlich der Theologie, und dass man andererseits aus der religiösen „Wahrheit“ nicht Schlüsse für eine unterschiedliche Wertung religiöser Traditionen ziehen sollte. Daher kann aus religiöser Wahrheit, religionshermeneutisch gesehen, auch kein Absolutheitskriterium abgeleitet werden kann.

Religionshermeneutisch betrachtet, kommt daher die so verstandene „Wahrheit“ religiöser Traditionen auch nicht ausschließlich einer einzigen Tradition zu, sondern scheint eine solche durch die Glaubenserfahrung grundgelegte „Wahrheit“ ein Kriterium jeder echten religiösen Tradition zu sein.

---

<sup>10</sup> Vgl. hierzu den Beitrag von MARION RASTELLI, „Von der Offenbarung Gottes zur „vedisch-orthodoxen“ Tradition. Zur Begründung der Autorität der Tradition des Pāñcarātra“, in diesem Bd. pp. 255ff.

Ebenso wenig wie ein geschichtlich verfasstes Stiftungsereignis scheint auch die „Wahrheit“ einer religiösen Tradition deren ausschließliche Gültigkeit rechtfertigen zu können: Durch ihre Rückbindung in die Transzendentalität des menschlichen Geistes und die so grundgelegte Erfahrung von Transzendenz scheinen sich die religiösen Traditionen im Grunde nicht zu unterscheiden. Transzendenz, – das „Jenseits des Seienden“, wie ich es nenne, oder das uneinholbare „Mysterium Gottes“, wie RAHNER sagen würde, – wird nicht zum Gegenstand eines kategorialen Wissens, auch nicht der Theologie, sondern in einer Erfahrung Partner einer „Begegnung“. Und in diesem Sinne kann die „Wahrheit“ einer „Mythisierung“ des „Jenseits des Seienden“ als das *sich Bewähren* dieser „Mythisierung“ zur Begegnung mit ihm in einer unrelativierbaren Transzendenz- und Sinn-erfahrung verstanden werden.

Sieht man so die Glaubenserfahrung und die in ihr aufbrechende Glaubensgewissheit nicht als begrifflich-statische Größe, sondern als ein prozesshaftes *Ereignis*, dann ist die Glaubensgewissheit der dynamische Zustand eines existenziellen Zur-Erfüllung-Kommens der relationalen Einheit des Subjektes mit der durch die „Mythisierung“ der Transzendenz gegenwärtigen Wirklichkeit der Transzendenz im Bei-sich-Sein eben dieses Subjektes.

Bindet man die „Wahrheit“ religiöser Tradition in die Dynamik so verstandener Glaubensgewissheit ein, so gewinnt man nicht nur die Möglichkeit echter interreligiöser Kommunikation, welcher der undifferenzierte Anspruch auf Wahrheit letztlich entgegensteht. Denn bei diesem Anspruch kann diese Kommunikation wohl immer nur darauf hinauslaufen, zu zeigen, dass der andere nicht gründlich genug nachgedacht hat oder im Irrtum ist. Vielmehr erschließt sich so, wie bereits erwähnt, auch der zentrale Sinn einer Mystik für den religiösen Glauben, die so von einem marginalen Phänomen elitärer Gruppen zur tragenden Wurzel einer religiösen Tradition wird. Mystik wird freilich hier in einem sehr weiten Sinne verstanden, der jeden Glauben einschließt, der von einem in der Tradition angelernten Für-wahr-Halten zu einem in die „Begegnung“ mit Transzendenz vermittelnden Lebensvollzug geworden ist, und dessen intensivste Form eben die Mystik im engeren Sinne ist. Auf diese Funktion der

Mystik komme ich in meinem weiteren Beitrag<sup>11</sup> nochmals zurück. Im Augenblick möchte ich jedoch zum Schluss zwei ergänzende Gedanken anschließen.

Zunächst die Glaubensgewissheit im Kontext rituellen Geschehens: Wenn die hier vorgetragenen Gedanken Gültigkeit haben, stellt sich die Frage, in welcher Weise Glaubensgewissheit auch im Ritual und der im Ritual sich ausdrückenden Gläubigkeit als religionshermeneutischer Grund der „Wahrheit“ des geoffenbarten rituellen Geschehens fassbar wird, und so Grund des Verstehens der sich im rituellen Tun des Subjektes vollziehenden geistigen Realität werden kann. Denn das die spirituelle Dynamik des rituellen Tuns des Menschen tragende Phänomen als solches scheint weder die Wahrheit noch das Für-wahr-halten der geoffenbarten Weisung solchen Tuns zu sein. Beides könnte weder selbst eine geistige Realität noch die Ursache einer solchen werden. Dies kann lediglich durch das involvierte handelnde Subjekt durch die im Ritual sich zufolge des Gewissheitscharakters der Glaubenserfahrung ereignende Begegnung geschehen.

Es ist diese „Begegnung“ mit der Transzendenz, die dem geoffenbarten Ritual, das als geoffenbartes nur eine Vorschrift oder eine Verheißung ist, den Charakter der „Wahrheit“ verleiht. Ohne diese „Begegnung“ ist das menschliche Tun in seiner Trivialität mit der geistigen Realität, die im Tun konkret wird, religionshermeneutisch nicht zur Einheit zu bringen und läuft das rituelle Tun Gefahr zur Magie zu werden. Erst wenn das rituelle Tun in der Glaubensgewissheit zum „Begegnungsphänomen“ geworden ist, in welchem das Subjekt raum-zeitlich in die mythische Gegenwart der Transzendenz vermittelt ist, kommt diesem Tun die „Wahrheit“ einer geistigen Realität zu. Denn ohne die Glaubensgewissheit der Begegnungserfahrung könnte das rituelle Tun als solches keine Relationalität des Subjektes zur Transzendenz freisetzen.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Unter dem Titel: Glaubensgewissheit als Ausdruck spiritueller Erfahrung. Das Beispiel Rāmānujas; in diesem Band pp. 193-216.

<sup>12</sup> Vgl. OBERHAMMER 1998: 329ff.

Am Ende dieser „nachgetragenen“ Gedanken zum Symposium möchte ich noch einen weiteren Gedanken anfügen, der mich schon längere Zeit beschäftigt, ohne jedoch eine endgültige Form angenommen zu haben. Es scheint mir jedoch, trotz der Unausgegorenheit des Gedankens passend, ihn hier wenigstens andeutungsweise vorzutragen, weil meine Gedanken ohne ihn in einem gewissen Sinne unvollständig wären. Auf eine kurze Formel gebracht, handelt es sich um den „Anspruch des Jenseits des Seienden“. Was ist damit gemeint? „Transzendenz“ habe ich als das „Jenseits des Seienden“ zu umschreiben versucht, und ich glaube, dass diese Umschreibung religionshermeneutisch insofern eine gute ist, als sie keine theistische oder nicht-theistische „Hypostasierung“ erlaubt und vielleicht begrifflich deutlicher ist als beispielsweise „Mysterium“. „Jenseits“ des Seienden sei hier eher im Sinne des ECKHARTschen *weder diz noch daz* verstanden.

Ich habe weiter dieses „Jenseits des Seienden“ gleichsam „transzendental-phänomenologisch“ als sich dem Ausgriff des transzendentalen Subjektes selbstmitteilende Offenheit beschrieben, also als eine Offenheit, die durch nichts bedingt ist, sondern ihrem Wesen nach nur sich selbst verdankt. Diese „sich selbst mitteilende Offenheit“ bedingt als Möglichkeitsgrund, indem sie die Selbstverschlossenheit des Subjektes für das Andere und damit auch für sich selbst aufbricht, den Ausgriff des Subjektes auf das „Jenseits des Seienden“, so dass das Bei-sich-sein des Subjektes als ein in seinem Bei-sich-sein immer schon relationales in sein Wesen tritt.

Im Kontext dieser transzendentalen Struktur zeigt sich das sich selbst als Offenheit mitteilende „Jenseits des Seienden“ durch diese Selbstmitteilung in reiner, sich gewährender Relationalität, die durch nichts bedingt und eingeschränkt ist. Um sich selbst zu gewähren, tritt das „Jenseits des Seienden“ als „sich selbst mitteilende Offenheit“, in der reinen Positivität einer vorbehaltlosen Selbstmitteilung in Erscheinung, auch wenn es sich als solches in der unauslotbaren Tiefe seiner Transzendenz dem Zugriff kategorialer Erkenntnis entzieht. Der eher farblose Begriff der reinen Positivität drängt sich auf, weil jeder andere, konkretere Begriff wie beispielsweise der des Guten etc., eine religiöse, oder wenigstens weltanschauliche Konnotation der „Mythisierung“ mit sich bringt, der über den transzendental-



phänomenologischen Befund hinausgeht, während der Begriff relationaler Positivität in etwa der phänomenologischen Sichtweise entspricht.

Ohne diesen phänomenologischen Aspekt weiter zu entfalten, etwa inwieweit er Grundlage ethischer Erwägungen im Sinne einer Forderung an den Daseinsvollzug des Menschen sein kann, möchte ich hier nur soviel sagen, dass eine „Mythisierung“ des „Jenseits des Seienden“ diese reine Positivität der Selbstmitteilung, und damit die Relationalität des „Jenseits des Seienden“ selbst nicht wirklich in Frage stellen darf, soll sich diese „Mythisierung“ als Entwurf der mythischen Gegenwart der Transzendenz bewähren, auch wenn ihr keine Wahrheit im epistemologischen Sinne zukommt.

#### BIBLIOGRAPHIE

- OBERHAMMER 1987      GERHARD OBERHAMMER, *Versuch einer transzendentalen Hermeneutik religiöser Traditionen*. [Publications of the de Nobili Research Library, Occasional Papers 3]. Wien 1987.
- OBERHAMMER 1998      Ders., Von der Realität rituellen Geschehens. Ein religionshermeneutischer Versuch. In: *Geglaubt habe ich, deshalb habe ich geredet*. Festschrift für ANDREAS BSTEH zum 65. Geburtstag. ADEL THEODOR KHOURY, GOTTFRIED VANONI (Hg.), Würzburg, Altenberge 1998, pp. 329-341.
- OBERHAMMER 2003a      Ders., Mit-sein, Mythisierung und Transzendenz. Einleitende Bemerkungen zum Symposium. In: Ders., MARCUS SCHMÜCKER (Hg.), *Mythisierung der Transzendenz als Entwurf ihrer Erfahrung*. Arbeitsdokumentation eines Symposiums. [SbÖAW 706 = Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 41]. Wien 2003, pp. 9-34.
- OBERHAMMER 2003b      Ders., *Transzendenzenerfahrung als absolute Begegnung*. [Publications of the de Nobili Research Library, Occasional Papers 6]. Wien 2003.

